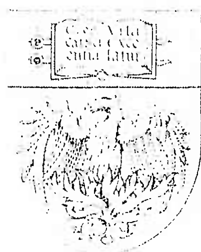

Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco
latur


1929
SIEBECK



SAMMLUNG
GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE

139

WAGENMANN

ENTWICKLUNGSSTUFEN DES ÄLTESTEN MÖNCHTUMS



1929
J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

R H

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE
139

ENTWICKLUNGSSTUFEN DES ÄLTESTEN MÖNCHTUMS

VON

Dr. theol. JULIUS WAGENMANN
PRIVATDOZENT IN HEIDELBERG



1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER
VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET
DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE
139

ENTWICKLUNGSSTUFEN DES ÄLTESTEN MÖNCHTUMS

VON

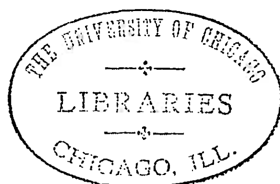
Dr. theol. JULIUS WAGENMANN
PRIVATDOZENT IN HEIDELBERG



1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Der Vortrag wurde am 13. Mai 1929 im Historisch-Philosophischen Verein in Heidelberg gehalten.



Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr Tübingen.

Das Jahrhundert, in dem aus dem Christentum, über dessen Bekenner eben noch die große, letzte und schwerste Verfolgung unter Diokletian hinweggebraust war, zunächst die anerkannte, dann die alleinige und offizielle Staatsreligion und aus der altkatholischen Kirche die Staatskirche wurde, — dasselbe Jahrhundert ist auch die klassische Zeit des Mönchtums geworden. In diesem 4. Jahrhundert sind die Grundlagen gelegt für die Geschichte, die das Mönchtum erlebt hat, für die Entwicklung, die es bis zu seiner heutigen Stellung in der katholischen Kirche durchlaufen hat.

I.

Seine Anfänge liegen in den vorhergehenden Jahrhunderten; ja, seine Wurzeln reichen zum Teil bis in die Anfänge des Christentums selbst zurück. Aber von einem Mönchtum können wir doch erst seit der Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert reden. Damals muß es zum ersten Male vorgekommen sein, daß einzelne ernste Christen sich zurückzogen in die Einsamkeit, um fern von allen Menschen ganz ihrem Gott zu leben. Die Namen dieser ersten Mönche sind uns nicht bekannt. Auch die Zeit vermögen wir nicht genauer anzugeben. Doch wer sie auch waren, — sie alle werden weit übertroffen an Bedeutung für die Geschichte des Mönchtums durch den einen, der gewöhnlich als der erste Mönch überhaupt gilt, durch den Aegypter Antonius. Er ist nicht der erste Mönch; wohl aber ist er der erste der Väter des Mönchtums, dessen Leben und Streben wir kennen [1]). Athanasius

1) Zwar schildert Hieronymus in der vita Pauli monachi das Leben eines noch älteren Mönches, des Paulus von Theben, der sich zur Zeit der deci-

selbst, der große Patriarch von Alexandrien und eifrige Vorkämpfer für den reinen katholischen Glauben von Nicäa, hat in der Vita Antonii ein Bild dieses eigenartigen Mannes gezeichnet. Wie in so vielen der späteren Mönchsviten ist auch in dieser ersten das historische Bild verdunkelt durch Wunder und Legenden, so daß wir nur wenig Einzelheiten aus dem Leben des Antonius kennen. Aber klar und deutlich tritt uns in ihr entgegen der ungeheure Eindruck, den Antonius auf seine Zeitgenossen gemacht hat, und das Ideal, das er verkörperte.

Als Sohn reicher christlicher Eltern ist Antonius etwa 251 in Koma in Mittelägypten geboren. Als 20jähriger Jüngling erlebt er die entscheidende Wendung seines Lebens: im Gottesdienst hört er die Worte aus dem Evangelium vom reichen Jüngling (Matth 19): „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gibs den Armen, und komm und folge mir nach." Dies Wort läßt mit plötzlicher Gewalt in ihm den Entschluß durchbrechen, zu tun, was dort gesagt wird. Und er geht hin, verkauft, was er hat, und gibt es den Armen. Aber nicht genug damit; er gibt sein ganzes bisheriges Leben auf, zieht sich aus dem Dorf zurück zu einem alten Asketen, der in der Nähe wohnt. Hier führt er unter der Leitung dieses Asketen selbst ein strenges asketisches Leben. Bald aber verläßt er plötzlich seinen Meister und zieht sich in völlige Einsamkeit, in die Einöde der Wüste zurück, läßt sich in ein Grabmal, später in ein verfallenes Kastell einmauern; nur von Zeit zu Zeit bringen ihm Menschen der Umgegend ein wenig Brot zur Nahrung. 20 Jahre lebt er so in völliger Abgeschlossenheit, fern von allen Menschen, bis seine Ruhe gestört wird durch andere Eremiten,

---

schen Verfolgung ca. 250 in die Einsamkeit zurückgezogen und 90 Jahre lang in einer Höhle als Einsiedler gelebt habe. Aber es läßt sich nicht mehr feststellen, ob überhaupt und inwieweit dieser vita eine wirkliche Lebensgeschichte zugrunde liegt. Darum kann Paulus von Theben nicht, wie es früher unter dem Einfluß der vita des Hieronymus geschah, als geschichtlich greifbare Gestalt an den Anfang des Mönchtums gestellt werden.

die angelockt durch seinen Ruf sich in seiner Nähe niederlassen. Gegen Ende seines Lebens entflieht er nochmals den Menschen, tief in die Wüste hinein; nur zwei seiner getreuen Schüler kennen diesen seinen neuen Schlupfwinkel. Hier in der tiefsten Verborgenheit ist er im Jahre 356 im Alter von 105 Jahren gestorben.

Diese wiederholte Flucht weg von allen Menschen, weg von allem, was Welt ist und mit der Welt irgendwie in Zusammenhang steht, ist das Charakteristische im Leben des Antonius. Das Motiv, das ihn treibt, erst aus dem bisherigen Leben zum Asketen, dann in die Einsamkeit, schließlich tief in die Wüste in die völlige Verborgenheit, ist die alte Frage, die immer wieder die Menschen bewegt: was soll ich tun, daß ich selig werde? oder anders ausgedrückt: die Frage nach der christlichen Vollkommenheit. Schon Jesus selbst hatte die Antwort auf diese Frage gegeben: frei sein und frei bleiben von dieser Welt, um bereit zu sein für die zukünftige. Und auch Paulus hatte die gleiche Antwort gegeben: der Christ soll leben in dem Bewußtsein, daß er „heilig" ist, d. h. daß er dieser Welt schon nicht mehr angehört, weil er schon jetzt in diesem Leben ganz Gott zugehört. Frei sein von der Welt, das ist auch die Antwort, die die Christenheit zur Zeit des Antonius gibt, die auch Antonius selbst gibt. Aber welch ein Unterschied in diesen Antworten! Jesus und Paulus meinen die innere Freiheit von der Welt, die innere Lösung von der Welt und allen Bindungen, mit denen der Mensch an diese Welt gebunden ist. Sie fordern darum ein Leben in der Welt, aber so als ob man nicht mehr in der Welt sei; zu haben, als hätte man nicht. Antonius aber und seine Zeit verstehen unter der Freiheit von der Welt die wirkliche, tatsächliche Loslösung von ihr, die äußerliche Befreiung aus ihren Bindungen. Darum fordern sie den wirklichen Verzicht auf jeden Besitz, die völlige Armut; darum fordern sie den wirklichen Verzicht auf die eigene Leiblichkeit, die völlige Keuschheit; darum fordern sie den Verzicht auf die eigene Persönlichkeit, den Verzicht auf den eigenen Willen, den völligen Gehorsam

gegen Gott. Mit einem Wort: der einzige Weg zur Vollkommenheit ist der Weg der Weltentsagung, der Askese.

In langsamer Entwicklung hatte sich im Laufe der ersten Jahrhunderte dies Vollkommenheitsideal herausgebildet. Möglich war diese Umwandlung vom Ideal Jesu und Pauli zu dem des Antonius dadurch geworden, daß die Christenheit immer stärker in die Umwelt des Heidentums hineingezogen und hineingewachsen war. Eine wesentliche Folge dieser allmählichen Hellenisierung des Christentums war das Eindringen des Dualismus von Geist und Materie, Geist und Körper. Der Geist ist gut; die Materie, der Körper ist böse. Damit war die Notwendigkeit gegeben, den Körper zu überwinden, um den Geist zu befreien aus der Verbindung mit der Materie. Dazu genügt aber nicht, auf den Besitz, auf die Ehe, auf den Willen zu verzichten. Der Leib muß vernichtet werden. Das Mittel zu dieser Vernichtung des Leibes und Befreiung des Geistes bot die heidnische Umwelt dar: die Askese, die Abtötung des Leibes durch Tugendübungen, durch Fasten, Kasteiungen, Schlafentziehung u. dgl. Schon das 2. und 3. Jahrhundert kennen christliche Asketen, die in freiwilliger Armut und freiwilliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit nur dem Gebet und der Verehrung Gottes leben, zurückgezogen von dem Getriebe der Welt. Mönche sind sie noch nicht; aber sie sind die Vorläufer des Mönchtums. Von Anfang an stehen sie in der Christenheit in höchstem Ansehen, werden verehrt und geachtet. Denn man sieht in einem solchen strengen, frommen Leben den Beweis einer besonderen göttlichen Gnade und Kraft, eines besonderen Charisma. Aber noch leben diese Asketen innerhalb der Gemeinde, fühlen sich noch durchaus als Glieder ihrer Gemeinde; sie fliehen die Welt, aber nicht die christlichen Brüder. Nur wohnen sie zum Teil außerhalb des Ortes, doch ganz in der Nähe. Zu solch einem Asketen war ja auch Antonius anfangs gegangen.

Aber Antonius begnügt sich nicht mit diesem Leben eines Asketen. Er flieht in die Einsamkeit der Wüste! Das bedeutet,

er flieht nicht nur die Welt, sondern er flieht aus der Welt; er flieht also auch die Menschen schlechthin, alle, auch die christlichen Brüder, die Gemeinde; er flieht die Kirche. Dies also ist sein Vollkommenheitsideal, die völlige Weltflucht, die Aufhebung jeglicher Gemeinschaft mit den Menschen, selbst mit denen, die sich wie er als Eremiten in die Einöde zurückgezogen hatten und in seiner Nähe ein strenges, asketisches Leben führten.

Der Grund zu dieser Weltflucht ist der gleiche, der die erste Wendung in seinem Leben herbeigeführt hatte: vollkommen kann man nur werden, wenn man sich von der Welt rein und frei erhält. Also betrachtet Antonius auch die Kirche als Welt, als etwas, das den Christen an der Vollkommenheit hindert! In der Tat, in die Christenheit war gerade in den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhundert viel Welt eingedrungen. Sie war nicht mehr die Gemeinde der Heiligen wie in der Urzeit. Die alte sittliche Strenge hatte nachgelassen. Der Geist war an das Amt des Bischofs gebunden; die Hierarchie war im Entstehen. Und eben schickte die Kirche sich an, Weltkirche und Staatskirche zu werden. Hiergegen, gegen diese Verweltlichung der Kirche erhebt Antonius Protest. Er erhebt diesen Protest aus urchristlichem Geiste heraus. Als eine Reaktion gegen die Entwicklung der Christenheit zur Kirche stellt sich seine Flucht dar. Flucht allerdings war der einzige Weg, der ihm offen stand. Denn war die Kirche selbst zur Welt geworden, war man in ihr also nicht frei von der Welt, dann blieb wirklich nur noch die radikale Weltflucht als Ausweg. Und sie blieb deshalb der einzige Ausweg, weil die christliche Vollkommenheit eben nur durch die äußere Lösung von der Welt zu erreichen war.

So sind es Gedanken des Urchristentums und Gedanken der verweltlichten Kirche des 3. Jahrhunderts, die hier zusammentreffen. Und ihr Zusammentreffen läßt das Mönchtum entstehen.

Wenn so die radikale Weltflucht die Form des ältesten Mönchtums ist, dann ist es verständlich, daß Aegypten die Heimat des Mönchtums wurde. Denn hier war die Möglichkeit gegeben, diese

Weltflucht auch wirklich durchzuführen. Die Wüste Aegyptens zu beiden Seiten des Niltales war der Ort, an dem man allein sein konnte, fern von allen Menschen. Hier, in der Wüste finden wir die ersten christlichen Mönche.

Gleich Antonius sind damals Hunderte, ja Tausende hinausgezogen in die Wüste. Eine förmliche Mönchsepidemie muß ausgebrochen sein. Alles verließ man, getrieben von der Sorge um das Heil der Seele. Ein jeder glaubte sich berufen, es einem Antonius oder einem anderen berühmten Einsiedler gleich zu tun, ein Leben in strengster Askese, in völliger Einsamkeit, unter den härtesten Strapazen führen zu können [1]). Wo überhaupt nur die Wüste die entfernteste Möglichkeit für ein Leben bei den allerbescheidensten Ansprüchen bot, da siedeln sich die Eremiten an. Bei der großen Zahl dieser Eremiten konnte es nicht ausbleiben, daß diese doch immerhin verhältnismäßig wenigen Stellen in der Wüste bald von vielen bewohnt werden. Es entstehen Eremitenkolonien. Um das Kastell herum, in dem Antonius 20 Jahre lang in völliger Einsamkeit gewohnt hatte, in größerer oder geringerer Entfernung von ihm, sammeln sich schon seit 306 Hunderte von Eremiten. Das, was sie lockt, ist der Ruf der Heiligkeit, in dem Antonius schon bald stand. Es versteht sich von selbst, daß ein Antonius der geistige Mittelpunkt dieser Kolonie wird, der geistliche Vater all der anderen. Bei ihm holt man sich Rat und Trost; ihn verehrt man als den Abbas, der von Gott eines größeren Charisma gewürdigt ist.

1) Von nicht geringem Einfluß auf die Schnelligkeit, mit der sich diese Mönchsbewegung ausbreitete, und auf den Umfang dieser Ausbreitung sind die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse gewesen, unter denen die Bevölkerung Aegyptens damals lebte. Die Unsicherheit der äußeren Existenz, die vor allem durch den hohen Steuerdruck der römischen Verwaltung herbeigeführt wurde, machte die Menschen für eine enthusiastische Bewegung, wie sie das Mönchtum war, empfänglich und erleichterte den Entschluß, auf das bisherige Leben zu verzichten. Doch auf die Entstehung des Mönchtums und auf seinen Charakter haben diese äußeren Verhältnisse keinen Einfluß gehabt. Das Mönchtum ist weder als sozial-revolutionäre Bewegung entstanden, noch zu einer solchen geworden.

In der nitrischen Wüste, in der scetischen Wüste, in der Thebais, in der libyschen Wüste — überall entstehen solche Eremitenkolonien. Wo nur irgendein großer Mönch lebt, da scharen sich die anderen um ihn.

Aber auch in diesen Kolonien herrscht durchaus das Eremitentum. Jeder lebt für sich, räumlich getrennt von den anderen. Freiwillig ordnen sie sich dem geistlichen Vater unter. Eine Organisation gibt es nicht. Jeder ist letzten Endes ganz auf sich gestellt. Keiner nimmt ihm die Verantwortung für sein Heil ab. All sein Tun und Lassen ist abhängig allein von der eigenen Entscheidung bzw. jeder tut, wozu ihn der Geist treibt. Ein durch nichts beschränkter Individualismus herrscht, jeder Zwang fehlt. So kann sich die Eigenart eines jeden frei auswirken und entfalten. Und sie tut es, oft in den groteskesten Formen. Der Enthusiasmus, der sie in die Wüste trieb, befähigt sie zu außerordentlichen Leistungen der Askese. Der eine ißt nur alle 5—7 Tage ein wenig Brot, der andere nur verschimmeltes oder steinhart gewordenes, der andere nur ungekochtes Gemüse, der andere nur Gras, das er wie das Vieh mit den Zähnen vom Boden abreißt. Der eine schläft nur in Hockerstellung sitzend, der andere Nächte lang überhaupt nicht. Ein anderer läßt sich jahrelang einmauern, doch so, daß von oben die Sonne ihn unbarmherzig bescheint. Was überhaupt nur an Askese zu erdenken ist, hier ist es wirklich geleistet. Dabei sind diese Mönche alle trotz ihres verwilderten Aeußeren im Grunde harmlose, naive Menschen, liebenswürdig, aber auch fanatisch, wenn sie gereizt werden, starrsinnig bis zur letzten Konsequenz, und doch auch wieder leicht zu lenken; kurz, große Kinder sind sie.

Allen gemeinsam ist — und das ist für das älteste Mönchtum charakteristisch — die Ablehnung der Kirche und der Hierarchie [1]). Das ist aber auch fast das einzige gemeinsame, das diese

1) Der Grad dieser Ablehnung ist bei den einzelnen Mönchen verschieden gewesen. Und Fälle wie der, daß der Abbas Amun, um nicht Bischof werden zu brauchen, sich selbst ein Ohr abschnitt, werden nicht allzu häufig vor-

Tausende von Eremiten haben. Wohl finden sich gewisse typische Merkmale. Aber einen bestimmten Typ gibt es nicht. Es gibt kein Schema, unter das sie sich beugen müßten. Jeder ist ein Individuum für sich; jeder ist ein mehr oder weniger ausgeprägter Charakter.

So also stellt sich uns die erste Form des Mönchtums dar. Als Ideal hat dies Eremitentum bis weit ins Mittelalter hinein fortgelebt, und auch in der Praxis ist es selbst im Abendland immer wieder vertreten worden, aber doch nur von einzelnen, besonders starken Persönlichkeiten [1]). Die Zukunft gehörte jedoch einer anderen Form des Mönchtums, dem Koinobitentum, dem Leben in der klösterlichen Gemeinschaft. Das ist die zweite Entwicklungsstufe. In den gleichen Jahren, in denen das Mönchtum überhaupt erst entsteht und in der Form des Eremitentums in Erscheinung tritt, wird auch diese zweite Stufe schon erreicht. Für die Form des Eremitentums können wir keinen Schöpfer feststellen; auch Antonius ist nicht der Schöpfer gewesen, nur der bedeutendste Vertreter und das einflußreichste Vorbild; vielmehr ist das Eremitentum von Anfang an eine Massen-

---

gekommen sein. Ja, unsere Quellen lassen deutlich erkennen, daß schon verhältnismäßig früh in den Kreisen der Mönche eine freundlichere Stellung zur organisierten Kirche eingenommen wurde; Mönche selbst werden sogar Bischöfe. Aber ebenso deutlich lassen dieselben Quellen, nicht nur die vita Antonii, erkennen, daß das ursprünglich nicht der Fall war, daß die älteste Mönchsgeneration wirklich in mehr oder weniger ausgesprochener Opposition zur Kirche stand. Die Gründe, die zu der Wandlung im Verhältnis zur Kirche führten, sind mannigfacher Art gewesen; ihnen kann hier nicht nachgegangen werden.

1) Von den mittelalterlichen Einsiedlern im Abendland seien nur der hl. Romuald (gest. 1027), der hl. Bruno von Cöln (gest. 1101) und der berühmteste aus der Zahl der „Klausner", Niklaus von Flüe (1417—1487), genannt. Aus der Eremitenkolonie des hl. Romuald auf dem Campo Maldoli entstand der Orden der Camaldulenser, aus der des hl. Bruno von Cöln im Talgrund La Chartreuse der Orden der Kartäuser. In diesen beiden Orden lebt das Eremitentum fort; ihre Niederlassungen sind keine Klöster, sondern Eremitagen, in denen die einzelnen Mönche soweit irgend möglich als Eremiten ein abgesondertes, streng asketisches Leben führen.

bewegung, herausgewachsen aus den Verhältnissen der Zeit. Anders bei der zweiten Form, dem Koinobitentum: sie ist die bewußte Schöpfung eines einzelnen, des Pachomius.

II.

Auch Pachomius ist ein Aegypter, geboren gegen Ende des 3. Jahrhunderts in der Nähe von Esneh in der oberen Thebais, ein Zeitgenosse des Antonius also. Er war der Sohn heidnischer, koptischer Eltern. Als 17jähriger etwa lernt er das Christentum kennen, und zwar dadurch, daß er als Rekrut von Christen unterstützt und verpflegt wird. Dieses Erlebnis wurde entscheidend für ihn. Nicht die Lehre ist es, die ihm zuerst entgegentritt, sondern das tätige Leben der Christen, die Mildtätigkeit, mit der sie sich des Fremden, Heimatlosen angenommen haben. Das treibt ihn dazu, selbst Christ zu werden. Das ist aber sicher auch nicht ohne entscheidenden Einfluß auf sein Werk geblieben, durch das er das Mönchtum umgestaltet hat.

Zunächst wird auch er Eremit, begibt sich, wie Antonius, zu einem berühmten Asketen und Eremiten in die Wüste und stellt sich unter dessen bewährte Leitung. Genau wie Antonius verläßt auch er nach einiger Zeit seinen Meister mit plötzlichem Entschluß. Aber anders als Antonius, zieht er sich nicht tiefer in die Wüste zurück, sondern läßt sich in der Nähe des Niles, in Tabennisi am Ostufer des Niles, als Eremit nieder. Und hier in Tabennisi baut er nicht nur eine Hütte für sich selbst, sondern er baut ein Kloster, d. h. er baut statt mehrerer räumlich voneinander getrennten Einzelzellen für Eremiten *ein* gemeinsames Gebäude mit vielen Einzelzellen. Das Kloster umgibt er mit einer großen Mauer als Abschluß gegen die Außenwelt. Wie die Schafe in der Hürde zusammengeschlossen werden, so will auch Pachomius seine Mönche zusammenschließen und gegen die Gefahren der Welt schützen in einer Hürde, einer Mandra.

Bald strömen die Mönche zu diesem Kloster, so viele, daß es nicht mehr Platz hat für alle. Pachomius muß ein neues, größeres

bauen. In einiger Entfernung, in Phboû, entsteht das zweite Kloster, in das Pachomius später selbst übergesiedelt ist. Immer weiter verbreitet sich sein Ruhm. Neue Klöster werden gebaut. Ganze Eremitenkolonien schließen sich dieser pachomianischen Form an, verwandeln die Kolonie in ein Kloster. Am Ende seines Lebens — Pachomius ist 346/47 gestorben — gibt es 9 Klöster für Männer und 2 für Frauen. Es versteht sich von selbst, daß Pachomius der Vater, der Mittelpunkt all dieser Klöster ist. Sie bilden eine Einheit. Ein Klosterverband ist entstanden.

Diese Klostergründung des Pachomius bedeutet eine Durchbrechung des reinen Eremitentums. Zwar bleibt auch jetzt noch für Pachomius die reine Anachorese das Ideal. Ihm liegt es völlig fern, die Anachorese zu verwerfen. Nur für sich selbst und seine Schüler hebt er die Anachorese auf. Die Insassen des Klosters führen ein *κοινόβιον*, ein Leben in der Gemeinschaft. An den alten Forderungen der Askese wird dadurch nichts geändert. Auch hier in den Klöstern des Pachomius wird ein strenges Leben der Entsagung geführt, herrscht Armut, wird geschlechtliche Enthaltung geübt, wird gefastet und gewacht zur Bezwingung des Leibes; auch hier schließt man sich von der Außenwelt ab, vermeidet möglichst jeden Verkehr mit anderen Menschen, vor allem mit Frauen zusammenzukommen. Auch hier herrscht die oppositionelle Stimmung gegen die Kirche und den Klerus. So scheint nur die äußere Form des Lebens geändert, der Inhalt aber der gleiche geblieben zu sein.

Doch tatsächlich stellt sich auch eine Veränderung des Inhaltes ein. Die veränderte Form des Lebens kann nicht ohne Einfluß auf den Inhalt bleiben. Der Eremit hat sich um nichts und um niemanden zu kümmern als um sich und sein eigenes Heil. Der Insasse eines Klosters aber ist Glied einer Gemeinschaft. Und jede Gemeinschaft stellt an jedes Glied gewisse Forderungen, die unbedingt erfüllt werden müssen. Es muß ein gewisses Mindestmaß von Regeln für dieses gemeinsame Leben

vorhanden sein, die von jedem beobachtet werden müssen. Damit ist aber der schrankenlose Individualismus des Eremitentums durchbrochen. Es gibt objektive Normen, die den Subjektivismus des einzelnen brechen; denen sich jeder zu beugen hat. Und zwar ist dies nicht eine Beschränkung des Individualismus, die durch den Einfluß einer überragenden Persönlichkeit gesetzt wird, der man sich freiwillig unterordnen kann oder in einzelnen Punkten auch nicht unterordnen kann, wie es in den Eremitenkolonien der Fall war. Sondern hier handelt es sich um ein Entweder-Oder. Entweder man beugt sich der Gemeinschaft und fügt sich in sie ein, auch wo sie fordert; oder man beugt sich ihr nicht, hört damit aber auf, Glied dieser Gemeinschaft zu sein. Und das ist ein grundsätzlicher Unterschied gegenüber der ersten Stufe des Mönchtums!

Die Gemeinschaft fordert aber noch mehr. Man muß für einen anderen sorgen, nicht nur für das innere Leben, die Seele, sondern auch für das äußere Leben, den Leib. Die Nahrung muß beschafft werden. Möglich aber ist das nur durch die Mitarbeit aller. Niemand kann sich mehr darauf beschränken, die geringe Portion für den eigenen bescheidenen Bedarf zu beschaffen; auch für den anderen gilt es zu sorgen, an die Bedürfnisse der Allgemeinheit zu denken. Und dazu noch die vielen kleinen Einzelheiten, wie sie jedes Leben in einer Gemeinschaft mit sich bringt als Forderung an den einzelnen zum und im Dienst an der Allgemeinheit.

Und auch diese äußeren Dinge bedürfen einer gewissen Regelung. Es geht nicht an, daß jeder jedes tut, oder nur das, was ihm gerade gefällt. Eine Organisation ist nötig. Pachomius hat diese Notwendigkeit, die eine Folge seiner Klostergründung ist, klar erkannt. Er hat seinen Mönchen eine Regel gegeben — die erste Regel des Mönchtums [1]). Er schafft die notwendige Organisation.

---

1) Nachdem Th. Lefort Bruchstücke der Regel des Pachomius in koptischer Sprache, also in der Muttersprache des Pachomius und darum auch in der Originalsprache der Regel selbst, gefunden hat (Le Muséon, Tom. XXXIV,

In der Regel ordnet er aber nicht nur das äußere Leben der Gemeinschaft als Ganzer. Sondern in ihr muß er auch das Leben des einzelnen regeln, da das Leben des einzelnen ja nur ein Teil des Lebens der Gemeinschaft ist und sich dem Leben der Gemeinschaft unterordnen muß. Es geht nicht an, daß der Dienst an der Gemeinschaft vernachlässigt wird durch die asketischen Neigungen und Bedürfnisse des einzelnen. Es geht nicht an, daß jeder das Maß und die Zeit der Askese für sich selbst bestimmt, ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft. Denn die Gemeinschaft fordert an jedem Tag von einem jeden ein gewisses Maß an Zeit und Kraft für die notwendigen Arbeiten, für den gemeinsamen Gottesdienst, die gemeinsamen Mahlzeiten und sie fordert es zu ganz bestimmten Stunden des Tages. Das freie Verfügungsrecht über diese Stunden ist damit dem einzelnen entzogen. Auch das gilt es zu regeln. Die Regel des Pachomius enthält solche Bestimmungen über Dauer und Stunde der Zeit, die der einzelne der Gemeinschaft zu opfern hat, über die der einzelne also weder zeitlich noch inhaltlich selbst bestimmen kann. Diese Beschränkung der persönlichen Freiheit durch die Regel hat zur Folge, daß eine gewisse Gleichmäßigkeit in den Tageslauf des einzelnen Mönches hineinkommt, daß das ganze Leben einförmiger und ruhiger verläuft. Sie hat weiter zur Folge, daß der Tageslauf aller Mönche einander ähnlicher wird, daß so etwas wie ein Normaltageslauf entsteht.

Aber wichtiger als diese Normierung des äußeren Lebens ist eine Normierung auch des inneren Lebens der Mönche, die sich

1921, p. 61 ss; XXXVII, 1924, p. 1 ss; XL, 1927, p. 31 ss), ist von den verschiedenen überlieferten Formen der Regel diejenige, die Hieronymus auf Grund einer griechischen Vorlage ins Lateinische übersetzt hat, als die Form erwiesen, die die Regel in den pachomianischen Klöstern selbst gegen Ende des 4. Jahrhunderts gehabt hat. Daß sie allerdings die Originalgestalt selbst sei, läßt sich nicht erweisen. Darum muß damit gerechnet werden, daß manche Bestimmungen, die wir in der Regel bei Hieronymus lesen, nicht von Pachomius selbst stammen, sondern von seinen Nachfolgern hinzugefügt sind. Doch dürfen wir die Regel als Ganze trotzdem als pachomianisch ansehen.

als Folge der Beschränkung der persönlichen Freiheit durch die Regel einstellt: Da Maß und Zeit der Askese mit den Forderungen der Gemeinschaft in Einklang gebracht werden müssen, werden solche asketischen Kraftleistungen, wie sie das Eremitentum hervorgebracht hat, mehr und mehr unmöglich. Auch das innere Leben der Mönche wird gleichmäßiger und ruhiger.

Doch die Gemeinschaft darf sich nicht damit begnügen, die Askese zu beschränken; sie muß auch dafür sorgen, daß ein Mindestmaß von Askese und geistlichen Uebungen von allen Gliedern geleistet wird, daß das ganze Verhalten aller einzelnen dem Leben der Gesamtheit entspricht. Die Regel des Pachomius erfüllt auch diese Aufgabe. Sie stellt — wenn auch nur in sehr groben Zügen — Mindestforderungen auf, die von allen zu erfüllen sind, enthält Vorschriften auch über das äußere Verhalten der Mönche, ihre Kleidung, ihre Zellen usw. Und der Maßstab, an dem all diese Bestimmungen gemessen werden, können nicht die Leistungen einzelner Heroen, sondern nur die Fähigkeiten des Durchschnittes sein, soll doch die Regel für alle gelten und von allen befolgt werden. Damit schafft sie aber etwas, was das Eremitentum nicht kennt, den Normalmönch, einen Typ, den pachomianischen Mönch.

Und endlich ein Letztes. Diese Regel fordert Gehorsam, unbedingten Gehorsam von allen. Ihre Durchführung und Befolgung durch jeden fordert wiederum eine ständige Kontrolle. Und diese wird durch dazu bestellte Mönche ausgeübt, durch Organe, die eine gewisse Gewalt über die anderen haben müssen und haben. Eine klösterliche Hierarchie ist die notwendige Folge. Und dieser Hierarchie ist man wiederum Gehorsam schuldig. An der Spitze der Hierarchie und des ganzen Klosters steht der Abt. Ihm vor allem gilt der Gehorsam. Er ist der Hüter der Regel, von ihm geht alle Gewalt im Kloster aus. Er hat aber nicht nur die Befehlsgewalt, sondern auch die Strafgewalt über alle seine Mönche.

Und in diesem Letzten, der Herrschaft einer Regel und dem

Entstehen einer klösterlichen Hierarchie, liegt der entscheidende Punkt für die Bedeutung dieser zweiten Entwicklungsstufe. Im Eremitentum herrscht die freie Persönlichkeit, herrscht in ihr und durch sie der lebendige Geist. Im Koinobitentum herrscht die Regel und der Abt. Diese bestimmen das Leben des einzelnen, nicht mehr der Geist Gottes. Oberste Norm ist nicht mehr die Stimme Gottes, die sich an jeden einzelnen wendet; oberste Norm ist eine menschliche Stimme, die Regel und ihre Hüter. Oberste Norm ist nicht mehr der Gehorsam gegen Gottes Willen, sondern der Gehorsam gegen die Regel und den Abt. Oberste Norm ist nicht mehr das freiwaltende Charisma, sondern die Organisation. Der Geist weht nicht mehr, wo er will; sondern er weht nur noch da, wo er soll, d. h. in der Organisation und in den Trägern des Amtes. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit tritt diese notwendige Folge der Klostergründung zutage in der letzten Bestimmung, die Pachomius vor seinem Tode getroffen hat: er nominiert, allerdings auf Bitten seiner Mönche, seinen Nachfolger als Generalabt über alle Klöster des Verbandes, und zwar nicht den, den die Mönche erwarten, sondern den, den er für geeignet hält. Die Autorität dieses neuen Abtes beruht darum nicht auf der freien Anerkennung seiner Persönlichkeit, auf der freiwilligen Unterordnung der Mönche unter das größere Charisma, wie es bei den Mönchsvätern der Eremitenkolonien und auch bei Pachomius selbst der Fall war. Sondern sie beruht letztlich auf der Entscheidung des Vorgängers, durch die ihm ein Amt übertragen wird, auf der Autorität, die dieser Vorgänger genoß, also auf einer objektiven Norm, die dem subjektiven Ermessen des neuen Abtes wie der Untergebenen entzogen ist. Die Abtswürde, die ursprünglich nur dem zukam, der ihrer würdig war, ist zu einem Amt geworden, das übertragbar ist und vom Vorgänger auf den Nachfolger übertragen wird, dessen Inhaber eben kraft dieses Amtes Autorität beansprucht [1]).

1) Ganz deutlich wird das noch dadurch, daß der von Pachomius ernannte Abt Petronius, der schon nach wenigen Wochen starb, vor seinem Tode

Diese ganze Entwicklung bedeutet tatsächlich eine Wesensveränderung des Mönchstums. Denn hier bricht in das Mönchtum die Welt selbst wieder ein. Es ist der erste Schritt zur Verweltlichung des Mönchtums, den Pachomius getan hat. Und unwillkülich drängt sich eine Parallele auf: das Mönchtum erlebt hier das gleiche, was die ganze Christenheit schon durchgemacht hatte bei der Konsolidierung zur katholischen Kirche im 2. Jahrhundert. An die Stelle des freien Waltens des Geistes war die Bindung des Geistes an das Amt und die Träger des Amtes getreten; aus der Gemeinde der Heiligen war die organisierte Bischofskirche geworden. Hier wie dort das Vordringen der Organisation. Hier wie dort der Einbruch der Welt, ein Abfall vom Ideal.

Allerdings — und das darf auch nicht verschwiegen werden — das Koinobitentum bedeutet zugleich auch eine Fortentwicklung des Mönchtums in der Richtung auf eine Verchristlichung hin. Was im Eremitentum nicht zu seinem Recht kommen kann, ja geradezu vernachlässigt und verneint wird, kann sich im Koinobitentum auswirken: die Nächstenliebe, die im Christentum gleichberechtigt neben der Gottesliebe steht. Denn Nächstenliebe kann sich nur in der Gemeinschaft betätigen. Und die Tatsache, daß Pachomius selbst diese Seite des Christentums, die Nächstenliebe, zuerst kennengelernt hat, ist vielleicht die tiefste

ebenfalls seinen Nachfolger, den Orsiesi, designierte. Bei einer freien Wahl durch die Mönche wäre wahrscheinlich weder Petronius noch Orsiesi zum Generalabt gewählt, sondern ein anderer, Theodor, der unmittelbare Nachfolger des Pachomius geworden. Tatsächlich hat dieser Abbas Theodor 18 Jahre lang bis zu seinem Tode den Verband geleitet, ohne das Amt des Generalabtes inne zu haben. Als nämlich unter Orsiesi aus äußeren Gründen ein Schisma den Verband der Klöster zu sprengen drohte, versagte die objektive Amtsautorität des Orsiesi. Die Gefahr wurde erst überwunden, als Theodor, von Orsiesi zum Coadjutor bestellt, die Leitung übernahm. Seiner Autorität, die auf seinem Charisma, seiner Persönlichkeit beruhte, unterwarfen sich auch die widerspenstigen Mönche. Warum Pachomius selbst nicht den Theodor, dessen Fähigkeiten er sehr genau kannte, zum Nachfolger bestimmt hat, läßt sich nicht sicher ausmachen.

Wurzel seines Tuns gewesen. Doch hat er dies Gebot der Nächstenliebe in seiner Regel nicht in Worte gefaßt, hat auch keinerlei Bestimmungen darüber gegeben, auf welche Weise der eine dem anderen helfen soll. Aber er hat die Gemeinschaft geschaffen, in der jeder für den anderen sorgt durch seine Arbeit für die Gesamtheit. Eine Betätigung der Nächstenliebe über diese im wesentlichen doch rein äußerliche Hilfe hinaus hat er als Pflicht nicht gefordert; wohl aber hat er auch sie durch die Einrichtung des Gemeinschaftslebens im Kloster ermöglicht.

Für die Beurteilung seines Werkes ist auch diese Folge der Klostergründung nicht zu übersehen. Zwei Merkmale trägt also diese zweite Stufe des Mönchtums: die Verweltlichung durch Regel und Organisation auf der einen Seite, die Verchristlichung durch die Hereinnahme der Nächstenliebe in das Leben des Mönches auf der anderen Seite.

III.

Doch zur vollen Entfaltung kommt dies Gebot der Nächstenliebe als eine Forderung an den Mönch und als ein wesentlicher Teil des Mönchtums erst auf der dritten Stufe, durch den dritten großen Mönchsvater des 4. Jahrhunderts, den Kappadozier Basilius d. Gr. von Cäsarea (ca. 330—379).

Mehr noch als bei Pachomius ist die Bedeutung des Basilius für die Geschichte des Mönchtums der Ausfluß seiner Persönlichkeit, ist durch seine Veranlagung bedingt. Einen Bruch in seiner inneren Entwicklung wie Antonius oder Pachomius hat Basilius nicht erlebt. Er stammt aus einer christlichen, asketisch gerichteten Familie, ist also ganz in diesem Geist des frommen Lebens aufgewachsen. Aber der Geist der Familie wurde noch von einer anderen Seite her bestimmt: die heidnische Bildung, die heidnische Wissenschaft wird in diesem Hause gepflegt; der Vater war Rhetor. Basilius wächst also auch in dieser Atmosphäre der Bildung auf. Und beide Linien, die des asketischen Lebens und die der Bildung, lassen sich durch sein ganzes Leben hindurch ver-

folgen. Zunächst übernimmt die zweite Linie die Führung: er bezieht die Universität Athen, um sich auf den weltlichen Beruf des Rhetors vorzubereiten. Doch ein Gelehrter wird er nicht. Zu stark ist seine praktische Veranlagung, die ihn fern hält von der rein theoretischen Beschäftigung mit der Wissenschaft. Schon als Student lebt er eigentlich wie ein Mönch. Und bald gewinnt diese Seite seiner Veranlagung die Oberhand. Er entschließt sich, von Athen zurückgekehrt, der Welt zu entsagen; er gibt alle verlockenden Berufsaussichten auf, um sich ganz dem asketischen Leben zu widmen. Er wird Mönch. Aber so wenig wie zu einem Gelehrten eignet er sich zu einem Einsiedler. Er gebraucht die Gemeinschaft mit anderen, Gleichstrebenden. Noch in Athen hatte er die Absicht gehabt, sich mit seinem Freunde Gregor von Nazianz zusammenzutun und in aller Stille das Leben eines Gelehrten zu führen, wissenschaftlich zu arbeiten. Jetzt, da er Mönch wird, treten diese Absichten zurück. Aber es bleibt das Bedürfnis nach den Menschen. Darum entsteht dort, wo er sich ansiedelt, nicht die Hütte eines weltabgeschiedenen Einsiedlers, sondern von Anfang an eine Eremitenkolonie, deren Mittelpunkt selbstverständlich Basilius ist [1]). Ganz unter seinem Einfluß steht das Leben dieser Mönche, wird unter seinem Einfluß gestaltet. Auch er verlangt Askese, verlangt die Abtötung des Fleisches. Und er selbst hat diese Forderungen bitter ernst

---

1) Bevor Basilius sich aus der Welt zurückzog, hat er eine Reise durch Syrien, Palästina und Aegypten gemacht, um das Leben der dortigen Mönche und Asketen kennenzulernen. Dabei hat er auch die pachomianischen Klöster besucht und die Form des Koinobitentums neben der der reinen Anachorese kennengelernt. Auch in der Heimat des Basilius war das Gemeinschaftsleben der Mönche nicht unbekannt. Der Bischof Eusthatius von Sebaste, ein strenger Asket, mit dem Basilius eng befreundet war, lebte aller Wahrscheinlichkeit nach mit seinen Schülern in einer mönchischen Gemeinschaft. Aber daß Basilius das reine Eremitenideal für sich selbst ablehnt und mit seinen Genossen in engster Lebensgemeinschaft lebt, ist nicht nur ein Ergebnis seines Besuches in Aegypten und der Einfluß des Eusthatius von Sebaste gewesen, sondern ist in einem starken, ja in entscheidendem Maße durch seine ganze Veranlagung bedingt.

genommen, so ernst, daß er frühzeitig an der typischen Mönchskrankheit, einem Leber- und Magenleiden, erkrankte, das sein Leben vorzeitig — er ist nur 50 Jahre alt geworden — beendete. Aber bei aller Strenge ist er abhold jeglicher asketischen Kraftleistung. Höher als die Askese steht ihm die positive Seite des Mönchtums, das Gebet, die Betrachtung, der Gottesdienst und die Arbeit. Als Arbeit des Mönches kennt auch er wie alle Mönche die körperliche Arbeit, die Handarbeit. Als solche ist sie ein Tugendmittel. Aber er, der Gebildete, begnügt sich nicht mit dieser Art von Arbeit. Er fordert neben ihr auch die geistige Arbeit, das Studium. Nicht um der Wissenschaft selbst willen, sondern um der Vervollkommnung willen. Das Studium soll in die Geheimnisse des Christentums einführen und den Mönch innerlich bereichern und erheben. Also auch sie ist ein Tugendmittel. Darum macht er das Studium seinen Mönchen zur Pflicht. Ein ganz neues Element hat Basilius damit in das Mönchtum eingeführt, ja in das Ideal des Mönchtums eingeführt: der studierende, der gelehrte Mönch entsteht [1]). Dies bedeutet sicher-

1) So sehr diese Verbindung von frommem Leben und wissenschaftlicher Arbeit auch seiner Veranlagung entsprach, ist Basilius hier doch weitgehend von Origenes abhängig. Origenes selbst hatte nicht nur praktisch beides in seinem Leben vereinigt, sondern auch theoretisch die Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis und asketischem Leben als das Mittel zur Erlangung der Seligkeit gefordert. Seine Schüler haben ihn ebensosehr als das Vorbild eines frommen Christen wie als den Lehrer theologischer Wissenschaft verehrt. Basilius ist schon früh unter den Einfluß des großen Alexandriners gekommen. Seine fromme Großmutter, Makrina d. Aelt., in deren Hause er als Knabe lange gelebt hat, lebte in der Tradition von Gregor Thaumaturgus, der ein persönlicher Schüler des Origenes war, und hat ihrem Enkel diese Tradition vermittelt. So ist es kein Wunder, daß auch des Basilius Meister und Lehrer Origenes wurde, dessen Schriften er eifrig studierte, und aus dessen Schriften er später zusammen mit Gregor von Nazianz eine Blütenlese, die Philokalia, auszog. Bei ihm fand er ein Vollkommenheitsideal, zu dessen Verwirklichung er weder seine Neigung zur Askese noch die zur Wissenschaft aufzugeben brauchte, ja ein Ideal, das nur durch die Vereinigung beider zu erreichen war: der vollkommene Christ ist nach Origenes der Weise, der durch eifriges Studium zur Erkenntnis der Geheimnisse Gottes gekommen ist und fern von aller Unruhe der Welt in

lich eine Verinnerlichung des Mönchtums. Aber ebensosehr ist es doch auch eine Aufgabe des alten, ursprünglichen Ideals, eine Aufgabe der völligen Weltflucht und Weltabgeschiedenheit. Denn das Studium hat die Verbindung mit der Welt zur Voraussetzung. Ja, mit den Büchern kommt ein Stück dieser Welt, aus der man entfliehen will, in die Zelle selbst hinein. Basilius hat also das Mönchtum auf dem Wege der Verweltlichung ein Stück weitergeführt. Diese Einführung des Studiums und der Bildung in das Kloster ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden. Und sie allein schon würde dem Basilius einen Ehrenplatz in der Geschichte des Mönchtums gesichert haben.

Aber sie ist nicht seine entscheidende Tat gewesen. Kräftiger als seine Veranlagung als Gelehrter war ja seine praktische Veranlagung. Und sie ist es, die ihm ein neues, tieferes Verständnis des Christentums überhaupt ermöglicht hat. Ihm, der selbst das fromme Leben über die Wissenschaft stellte, ist es nicht verborgen geblieben, daß das Christentum nicht in dem Wissen um den rechten Glauben sich erschöpft, sondern daß wichtiger noch ist das rechte Tun, die ethische Seite der Lehre Jesu [1]). Er hat erkannt, daß alle Gottesliebe nur unvollkommen ist ohne die Nächstenliebe und ohne eine praktische Betätigung dieser Nächstenliebe. Und diese Erkenntnis setzt er in die Tat um.

Entsagung und Hingabe an Gottes Willen ein frommes Leben führt. Aber Basilius hat dies Ideal nicht einfach übernommen, sondern hat es in entscheidender und bezeichnender Weise umgestaltet: nicht der Weise, der auch Asket ist, ist vollkommen, sondern der Asket, der auch weise ist. D. h. nicht das verstandesmäßige Erkennen des Glaubensinhaltes ist das wichtigere, sondern das praktische Erfüllen des Willens Gottes. Ist das Vollkommenheitsideal des Origenes intellektualistisch, so ist das des Basilius moralistisch.

1) Das Bekenntnis zum rechten, katholischen Glauben hat selbstverständlich auch Basilius als unbedingt notwendig gefordert. Wer von diesem Glauben der Kirche, und das hieß damals von dem Glauben des Konzils von Nicäa, abwich, hörte auch für Basilius auf, ein Christ zu sein. Wegen dogmatischer Differenzen hat er später mit seinem alten Freunde Eusthatius von Sebaste, den er einst als das Vorbild eines rechten Christenwandels verehrt hatte, gebrochen.

Er schafft aus seinem Kloster nicht eine Gemeinschaft von Asketen, die mehr oder weniger zufällig zusammenwohnen, sondern er schafft eine wirkliche Lebensgemeinschaft, die sich innerlich verbunden weiß. Der Bruder soll nicht nur für das leibliche Wohl des Bruders sorgen, ist nicht nur für das leibliche Wohl des anderen verantwortlich. Sondern der Bruder ist auch für das geistige Wohl des Bruders verantwortlich. Das ist das Höchste, was die Nächstenliebe fordert, die Sorge um das Seelenheil des Nächsten. Darum schreibt er seinen Mönchen in seiner Regel vor, daß jeder von ihnen jeden Abend einem Bruder, zu dem er Vertrauen hat, beichtet, all sein Tun und Lassen offen darlegt; aber nicht nur die äußeren Taten, die groben Sünden, sondern auch sein ganzes Denken und Fühlen. Denn nur dann ist es möglich, zum Seelenheile zu verhelfen mit Rat und Tat. Seelsorger also soll jeder Mönch dem Bruder sein!

Das ist der letzte Sinn des Koinobitentums, des Gemeinschaftslebens der Mönche. Und das Christentum selbst fordert diese Seelsorge als ein Gebot der Nächstenliebe. Vollkommenheit kann man also nicht erreichen, wenn man nur für sein eigenes Heil sorgt; sondern nur dann, wenn man für das Heil des Bruders sorgt. Dann aber ist die Frage: Anachorese oder Koinobion nicht mehr eine äußerliche Frage der Form und der Organisation, wie sie das doch bei Pachomius immer noch gewesen war, da er das Anachoretentum bestehen läßt. Sondern sie ist dann eine ganz wesentliche Frage des Inhaltes des Mönchtums überhaupt. Und auf diese wesentliche Frage gibt es nur eine einzige Antwort: nicht Anachorese, sondern nur das Koinobitentum! So stellt denn Basilius auch das Leben in der Gemeinschaft hoch über das Eremitentum. Das bedeutet aber nicht nur einen Fortschritt gegenüber dem Pachomius und seiner Schöpfung; sondern es bedeutet eine grundsätzliche Ueberwindung der ersten Stufe des Mönchtums, weil es eine Ueberwindung von innen heraus ist, vom Wesen des Christentums aus.

Ja, Basilius geht noch einen Schritt weiter. Das Gebot der

Nächstenliebe beschränkt sich nicht auf den Kreis der Klosterinsassen; es erstreckt sich auch auf alle anderen Christen, auch auf die Christen außerhalb des Klosters in der Welt. Wenn diese mit irgendeinem Anliegen zu einem Mönch kommen, darf er sie nicht abweisen, darf er ihr Anliegen nicht als eine Hinderung auf dem Wege zur Vollkommenheit ansehen. Er muß ihnen helfen in allen äußeren und inneren Nöten. Er muß es, weil die Nächstenliebe es fordert, weil er sonst die Vollkommenheit nicht erreichen kann [1]).

Und endlich: wenn der Mönch durch das Liebesgebot verpflichtet ist zur Seelsorge an den Mitmenschen, auch an den Christen außerhalb des Klosters, dann darf er sich auch nicht der Aufgabe entziehen, die die Kirche von ihren Gliedern fordert. Dann muß er sich in den Dienst dieser Kirche stellen, muß Priester werden, wenn die Kirche ihn ruft und braucht. Basilius selbst ist diesen Weg gegangen, blutenden Herzens zwar, aber er hat sich der Aufgabe nicht entzogen, wenn er sich auch immer wieder in die Stille seines Klosters zurückgesehnt hat, wenn er auch in seiner Lebensart immer Mönch geblieben ist. Als man ihn rief, ist er Bischof geworden und hat im Dienste seiner Kirche von Cäsarea, ja im Dienste der Gesamtkirche gearbeitet. Diese seine Wirksamkeit als Bischof und Führer in der Hierarchie hat ihm den Beinamen eingetragen, unter dem er weiterlebt, den Beinamen des Großen.

---

1) Eine Folgerung, die sich eigentlich hieraus ergeben müßte, hat Basilius nicht gezogen: die Folgerung, das Kloster in die Nähe der Menschen zu verlegen. Sein Ideal ist eben doch die Weltabgeschiedenheit. Eine Wirksamkeit der Mönche in der Welt und an der Welt, also eine Missionsaufgabe, hat er nicht gekannt. Der Mönch soll die Menschen nicht aufsuchen, um zu helfen; sondern er soll helfen, wenn er aufgesucht wird. Erst Franz von Assisi und Dominikus haben, unabhängig voneinander und aus ganz verschiedenen Motiven heraus, in das mönchische Vollkommenheitsideal den Dienst an allen Menschen als Pflicht eingeführt; sie haben sich darum mit ihren Schülern auch nicht in die Einsamkeit zurückgezogen, sondern sind in die Städte und Dörfer gezogen und haben sich mitten unter den Menschen niedergelassen.

Gemessen an dem Ideal eines Antonius bedeutet dies Mönchsideal des Basilius eine Verweltlichung stärkster Art. Alles fast, was das älteste Mönchtum charakterisiert, ist aufgegeben, die radikale Weltflucht, die Flucht aus der verweltlichten Kirche, die Opposition gegen die Kirche. Und selbst die Wissenschaft ist in die Zelle des Mönches eingedrungen.

Gemessen aber an dem Vollkommenheitsideal Jesu und Pauli bedeutet dies Mönchtum des Basilius doch eine starke Annäherung. Basilius hat wie keiner vor ihm und keiner nach ihm das Mönchtum verinnerlicht und verchristlicht. Und dies, die Verinnerlichung und Verchristlichung, ist entscheidend für die Bedeutung des Basilius für das Mönchtum; sie ist das entscheidende Merkmal dieser dritten Entwicklungsstufe.

Durch beides, durch die Verweltlichung und durch die Verinnerlichung und Verchristlichung des Mönchtums hat Basilius das Mönchtum fähig gemacht zu der großen Aufgabe, die es noch erfüllen sollte. Auf ihr, der basilianischen Form des Mönchtums, ruht das gesamte spätere Mönchtum. Im Morgenland ist die Regel des Basilius bis heute die einzige Mönchsregel geblieben. Und im Abendland haben alle die Mönchsväter und Ordensstifter bewußt oder unbewußt an Basilius angeknüpft, in erster Linie Benedikt von Nursia, der Patriarch des abendländischen Mönchtums. Auch er, dessen Klostergründung auf dem Monte Cassino in diesem Jahr ihr 1400-Jahr-Jubiläum feiert, wäre nicht denkbar, hätte sein Werk nicht schaffen können, wenn das Mönchtum vor ihm nicht schon diese drei Entwicklungsstufen durchlaufen hätte, wenn nicht im Laufe des einen 4. Jahrhunderts aus dem Eremitentum des Antonius und der Väter der Wüste das Koinobitentum des Pachomius und die Mönchsgemeinde des Basilius d. Gr. geworden wäre.

Gemessen an dem Ideal eines Antonius bedeutet dies Mönchsideal des Basilius eine Verweltlichung stärkster Art. Alles fast, was das älteste Mönchtum charakterisiert, ist aufgegeben, die radikale Weltflucht, die Flucht aus der verweltlichten Kirche, die Opposition gegen die Kirche. Und selbst die Wissenschaft ist in die Zelle des Mönches eingedrungen.

Gemessen aber an dem Vollkommenheitsideal Jesu und Pauli bedeutet dies Mönchtum des Basilius doch eine starke Annäherung. Basilius hat wie keiner vor ihm und keiner nach ihm das Mönchtum verinnerlicht und verchristlicht. Und dies, die Verinnerlichung und Verchristlichung, ist entscheidend für die Bedeutung des Basilius für das Mönchtum; sie ist das entscheidende Merkmal dieser dritten Entwicklungsstufe.

Durch beides, durch die Verweltlichung und durch die Verinnerlichung und Verchristlichung des Mönchtums hat Basilius das Mönchtum fähig gemacht zu der großen Aufgabe, die es noch erfüllen sollte. Auf ihr, der basilianischen Form des Mönchtums, ruht das gesamte spätere Mönchtum. Im Morgenland ist die Regel des Basilius bis heute die einzige Mönchsregel geblieben. Und im Abendland haben alle die Mönchsväter und Ordensstifter bewußt oder unbewußt an Basilius angeknüpft, in erster Linie Benedikt von Nursia, der Patriarch des abendländischen Mönchtums. Auch er, dessen Klostergründung auf dem Monte Cassino in diesem Jahr ihr 1400-Jahr-Jubiläum feiert, wäre nicht denkbar, hätte sein Werk nicht schaffen können, wenn das Mönchtum vor ihm nicht schon diese drei Entwicklungsstufen durchlaufen hätte, wenn nicht im Laufe des einen 4. Jahrhunderts aus dem Eremitentum des Antonius und der Väter der Wüste das Koinobitentum des Pachomius und die Mönchsgemeinde des Basilius d. Gr. geworden wäre.

SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

Die neuesten Hefte:

138: OTTO PIPER, Vom Machtwillen der Kirche.
137: HEINRICH FRICK, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff.
136: FRITZ LIEB, Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie.
135: RUDOLF BULTMANN, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament.
134: GEORG BERTRAM, Neues Testament und historische Methode. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung.
133: ANDREAS DUHM, Der Gottesdienst im ältesten Christentum.
132: WALTER KÖHLER, Zwingli und Bern.
131: ALFRED BERTHOLET, Buddhismus im Abendland der Gegenwart.
130: FRITZ BLANKE, J. G. Hamann als Theologe.
129: HUGO WEIZSÄCKER, Schleiermacher und das Eheproblem.
128: HANS VON SCHUBERT, Revolution und Reformation im XVI. Jahrhundert.
127: LUDWIG KOEHLER, Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments.
126: KARL MÜLLER, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche.
125: GEORG WOBBERMIN, Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe.
124: HEINRICH FRICK, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel.
123: WILHELM KNEVELS, Expressionismus und Religion. Gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik.

JEDES HEFT:
im Einzelverkauf M. 1.80, in der Subskription M. 1.50
Verzeichnisse kostenlos.

Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Druck von H. Laupp jr in Tübingen


UNIVERSITY OF CHIC
44 751 72